

SAN AGUSTÍN [354-430]

ERNEST L. FORTIN

SAN AGUSTÍN es el primer autor que trata de manera más o menos general el tema de la sociedad civil a la luz de la nueva situación creada por el surgimiento de una religión revelada y su encuentro con la filosofía en el mundo grecorromano. Como romano, heredó y replanteó para su propia época la filosofía política inaugurada por Platón y adaptada al mundo latino por Cicerón, y como cristiano modificó tal filosofía para que satisficiera las exigencias de la fe. De este modo aparece, si no como el originador, al menos como el exponente más destacado en tiempos antiguos de una nueva tradición de pensamiento político caracterizada por su intento de fundir o de reconciliar elementos derivados de dos fuentes originalmente independientes y hasta entonces no relacionadas: la Biblia y la filosofía clásica. San Agustín escribe en primer lugar y ante todo como teólogo y no como filósofo. Rara vez se refiere a sí mismo como filósofo y nunca emprendió un tratamiento metódico de los fenómenos políticos a la luz exclusiva de la razón y de la experiencia. Sus principios más elevados no proceden de la razón sino de las Sagradas Escrituras, cuya autoridad nunca pone en duda, y que considera como la fuente última de la verdad concerniente al hombre en general y al hombre político en particular. Sin embargo, en la medida en que la elección de su posición se basa en una consideración previa de la alternativa más importante a dicha posición, presupone un entendimiento de la filosofía política o de las cosas políticas tal como aparecen a la razón humana, sin ninguna ayuda.

En la investigación de tales cuestiones filosóficas, los cristianos casi desde el principio gozaron de una mayor medida de libertad que sus equivalentes judíos o, después, musulmanes; pues, en contraste con el judaísmo o con el Islam, las otras dos grandes religiones del mundo occidental, el cristianismo no rechazó la filosofía como ajena o sólo la toleró, sino que muy temprano trató de obtener su apoyo, dejando espacio a la filosofía dentro de los muros de la cristiandad, donde continuó prosperando con varios grados de aprobación y supervisión eclesiásticas. Por consiguiente, San Agustín reconoce en el hombre una capacidad de saber que precede a la fe. Este conocimiento, obtenido sin ayuda de la Revelación, es invención y coto exclusivo de los filósofos paganos. Desde entonces, ha sido superado por la fe como norma suprema y guía de la vida, pero no ha sido anulado por ella ni se ha vuelto superflua. Aun después de la manifestación final de la verdad divina en la época del Nuevo Testamento, Dios, autor de la Revelación, no sólo no prohíbe sino que positivamente ordena el uso de la razón para adquirir cono-

cimiento humano. Insensato sería creer que odia en nosotros "esa cualidad misma por la cual nos ha elevado por encima de las bestias".¹ El conocimiento al que se ha llegado de esta manera sigue siendo inadecuado, pero es válido por derecho propio y en última instancia es deseado por Dios como ayuda para la fe. San Agustín lo compara con los objetos de oro y de plata subrepticamente tomados y luego reclamados como posesión lícita por los israelitas en la época de la salida de Egipto.²

Más específicamente, la filosofía sirve a la fe tanto en sí misma como en su relación con los incrédulos. Complementa la revelación divina aportando conocimiento y guía, en materias concernientes a las cuales la Revelación guarda silencio o se muestra incompleta. Aun en cuestiones acerca de las que sí habla la Revelación, puede emplearse la filosofía como instrumento para obtener una comprensión más plena de la verdad divinamente inspirada; así como el conocimiento humano por fuerza imperfecto señala a la fe como su realización, así también la fe busca una captación más perfecta de sus propios principios mediante el uso de la razón.³ Además, aunque el Nuevo Testamento trata principalmente del destino eterno del hombre, también tiene mucho que decir acerca de la condición de gobernantes y súbditos y, en general, acerca del modo en que los hombres son llamados a vivir en la ciudad, pues mediante sus acciones en esta vida merece el hombre la bienaventuranza de la vida eterna. Dado que las esferas de lo espiritual y de lo temporal constantemente se intersectan y se afectan una a la otra, se vuelve necesario correlacionarlas, y todo intento de hacerlo presupone un conocimiento no sólo de la Revelación sino también de la filosofía. Por último, tratando, como trata, de verdades que al principio son accesibles a todos los hombres, la filosofía ofrece un terreno común en que pueden encontrarse creyentes e incrédulos. Sólo por medio de la filosofía puede el cristiano hacer su posición inteligible a los infieles y, de ser necesario, combatir con sus propias armas las objeciones que puedan plantearle.⁴ Por tanto, todas esas objeciones llegarán a servir a un propósito útil, ya que estimulan un mayor esfuerzo en nombre de la fe y ayudan a combatir la autocomplacencia engendrada por la tranquila posesión de una verdad dada por Dios.

Por ello, no sorprende encontrar que, pese a su carácter reconocidamente teológico, las obras de San Agustín incluyen incontables consideraciones de naturaleza estrictamente filosófica. Al sacar estas consideraciones de su contexto original, podemos reconstruir y exponer metódicamente lo que bien puede considerarse como la filosofía de San Agustín. Sin embargo, dado que el propio San Agustín, en contraste con Santo Tomás de Aquino, no considera la filosofía como una disciplina autocontenida y, en su propio ámbito, independiente, o dado que en realidad no trata la filosofía y la teología como ciencias separadas, parece preferible respetar la unidad de su

pensamiento y presentar sus opiniones sobre cuestiones políticas como un todo sencillo y coherente, gobernado por principios teológicos.

San Agustín es, al menos sobre la base de los textos que se han conservado, el escritor más prolífico del mundo antiguo. Su obra más extensa, y su obra política más importante, es *Ciudad de Dios*. Sin embargo, *Ciudad de Dios* no se limita a la política ni incluye todos los pensamientos más pertinentes de San Agustín sobre este tema. Si buscamos una discusión temática de la justicia y de la ley, debemos acudir, ante todo, al tratado *De libre albedrío*, y si buscamos su posición en la difícil cuestión del uso del poder secular para reprimir la herejía, a sus obras escritas contra los donatistas. Hay que mencionar en forma específica las *Epístolas* 91 y 138, dirigidas al pagano Nectario y a Marcelino, respectivamente, que aportan una lúcida defensa de las opiniones de San Agustín acerca del patriotismo y de la ciudadanía. Huelga decir que hay muchas otras obras en que consideraciones políticas desempeñan un papel importante, si bien subsidiario.

La naturaleza principalmente polémica de estas obras, dictadas con raras excepciones por las circunstancias de una controversia con paganos y herejes (sobre todo maniqueos, donatistas y pelagianos); hace que sea difícil su interpretación. Además, hay pruebas de que San Agustín compartió con sus predecesores paganos o cristianos la idea de que toda la verdad en cuestiones de suprema importancia sólo puede ser salvaguardada si su investigación va acompañada por una prudente reserva en la expresión de esa verdad.⁵ La dificultad inherente a las más altas verdades impide que estén al fácil alcance de todos, indiscriminadamente. No sólo el error sino también la verdad puede ser dañina, dado que los hombres no están todos igualmente bien dispuestos hacia ella, o lo bastante preparados para recibirla. La experiencia ya había enseñado que si puede emplearse la filosofía para fortalecer la fe, en circunstancias menos favorables también puede resultar un positivo obstáculo hacia ella. Muchas de las grandes herejías de los primeros siglos pueden atribuirse a que escritores heterodoxos recurrieron con buena intención pero erróneamente a doctrinas filosóficas; y siempre quedaba la posibilidad de que, al aspirar a la supremacía, la filosofía una vez más pudiese transformarse en enemiga y rival de la fe. La simple presencia de la filosofía dentro de la grey constituía una amenaza latente pero continua a la ortodoxia cristiana, lo que era toda una advertencia contra la prematura exposición de espíritus jóvenes o necios a sus enseñanzas. "El que se atreve a embarcarse precipitadamente y sin orden en el estudio de estas cuestiones", observa San Agustín, "se volverá no estudioso sino curioso, no docto sino crédulo, no prudente sino incrédulo".⁶

San Agustín pretende evitar estos peligros escribiendo de tal modo que satisfaga la legítima curiosidad del estudioso más digno y exigente sin perjuicio para la fe del lector menos bien informado o menos perspicaz, para

¹ *Epist.* 120. I, 3; cf. *Sermón* 433, 4.

² *De Doctr. Christ.*, II, 60-61; cf. *De Div. Qunest.* 83, Qu. 53.2; *Confesiones*, VIII, 9, 15.

³ *De libre albedrío*, I, 2, 4; I, 3, 6; II, 2, 6; *Sermón* 43.7, 9.

⁴ Cf. *Epist.* 120. I, 4; *De Gen. ad Litt.*, I, 41.

⁵ Cf. *La Ciudad de Dios*, VIII, 4; *Contra Acnd.*, II, 4, 10; II, 10, 24; III, 7, 14; III, 17, 38; III, 20, 43; *Epist.* 118.3, 16 y 20; 118.4, 33.

⁶ *De Ordine*, II, 5, 17; cf. *ibid.*, I, 11, 31.

quien una presentación no científica del dogma es todo lo necesario o posible.⁷ Sus obras principales parecen dirigidas en su mayor parte a cristianos que buscan un conocimiento más profundo de la verdad divinamente revelada y para los paganos interesados que pueden encontrar en ellas un nuevo incentivo para abrazar la fe. Puede decirse que estas obras constituyen a la vez una defensa filosófica de la fe, cuyo aspecto razonable subrayan, y una defensa teológica de la filosofía, a la que dan justificación sobre la base de las Sagradas Escrituras. Exploran las semejanzas y diferencias que hay entre la filosofía y la verdad revelada, con el propósito expreso de establecer la armonía sustancial de ambas así como la superioridad definitiva de la última sobre la primera. Pretenden hacer que el estudioso que ya ha progresado en el conocimiento de la fe esté más consciente de las implicaciones de sus creencias, y al mismo tiempo tratan de suprimir todo obstáculo que pueda hallarse en el camino de una aceptación inteligente de la verdad revelada, de parte del no creyente. Por tanto, analizan abiertamente los puntos de acuerdo real o potencial que haya entre la filosofía y la Revelación, y a menudo se limitan a sugerir aquellos puntos en que tal reconciliación es del todo imposible. Pero en ese sentido, utilizan lo que el propio San Agustín llama "el arte de ocultar la verdad".⁸ Para ser cabalmente entendidas, exigen que tomemos en cuenta no sólo las declaraciones explícitas del autor sobre un tema dado, sino las preguntas que estas declaraciones plantean, tácita o implícitamente. Debe añadirse que, mientras que algunos de los anteriores Padres de la Iglesia, como San Clemente de Alejandría y Orígenes, defendieron el uso de nobles mentiras en interés común, San Agustín denuncia todas las mentiras, saludables o no, como intrínsecamente malas y, siguiendo un precedente que afirma dejado por Cristo, sólo admite unas formas indirectas de ocultación, como la omisión y la brevedad del discurso. Como tiene buen cuidado de señalar en su tratado *Contra la mentira*,

Ocultar la verdad no es lo mismo que proferir una mentira. Todo mentiroso escribe para ocultar la verdad, pero no todo el que oculta la verdad es un mentiroso, pues a menudo ocultamos la verdad no sólo mintiendo sino guardando silencio [...]. Por tanto, es permisible para un orador, exponente o predicador de las verdades eternas, o aun para alguien que discute o se pronuncia sobre cuestiones temporales pertenecientes a la edificación de la religión y de la piedad, ocultar en un momento oportuno algo que pueda ser aconsejable ocultar; pero nunca es lícito mentir, y por tanto ocultar por medio de mentiras?

San Agustín considera a Platón como el más grande de los filósofos paganos, como el filósofo cuyo pensamiento es el que más se aproxima al del cristianismo.¹⁰ Llega a hablar de él como el filósofo que habría sido cristianosi

hubiese vivido en la época cristiana. Sin embargo, su principal fuente de información con respecto a la filosofía política de Platón no es el propio Platón, a cuyos diálogos sólo tuvo un acceso limitado, sino la versión romana y estoicizada de esa filosofía, tal como se encuentra en *De re publica* y en *De legibus* de Cicerón y, en menor grado, en otras obras, como los tratados *De natura Deorum* y *De divinatione*. En la forma en que se presenta, el pensamiento político de San Agustín es, por ello, más directamente ciceroniano que platónico en su contenido y su expresión. Por desgracia, tanto *De re publica* como *De legibus* de Cicerón han llegado hasta nosotros muy mutiladas. De los seis libros que originalmente comprendían en cada caso se ha conservado menos de la mitad. A pesar de la dificultad causada por estas lagunas, es evidente que el pensamiento de San Agustín difiere del de su maestro pagano en tres puntos importantes e interrelacionados: la idea de virtud, el monoteísmo y la dicotomía que hay entre religión y política.

LA NATURALEZA DE LA SOCIEDAD CML:
LA VIRTUD CRISTIANA CONTRA LA VIRTUD PAGANA

Puede decirse que el meollo de la doctrina política de San Agustín es su enseñanza con respecto a la virtud, enseñanza arraigada en las tradiciones filosóficas y bíblicas. El hombre es por naturaleza un animal social, el único dotado del habla, por medio de la cual puede comunicarse y entablar diversas relaciones con otros hombres. Sólo asociándose con sus congéneres y formando con ellos una comunidad política puede alcanzar el hombre su perfección. Aun en estado de inocencia, los hombres habrían buscado su compañía mutua y habrían tendido al objetivo final de la existencia humana. La justicia es la virtud que caracteriza al ciudadano como tal y que ordena a todos los ciudadanos hacia el fin común de la ciudad. La justicia es la piedra angular de la sociedad civil. De ella dependen la unidad y la nobleza de toda sociedad humana. Al regular las relaciones que hay entre los hombres conserva la paz, bien común intrínseco de la sociedad y requisito de todos los demás beneficios que la sociedad procura. Sin la paz, "el orden de la tranquilidad"¹², ninguna sociedad puede prosperar o siquiera subsistir. Citando con aprobación a Cicerón, San Agustín define la sociedad civil o la república como "una reunión (de hombres) asociada por un reconocimiento común del derecho y por una comunidad de intereses".¹³ Explica el "derecho" por "justicia" y no por "ley", e insiste en que no es posible administrar ninguna república sin justicia, pues donde no hay justicia no hay derecho, y viceversa.

En todo esto, San Agustín sigue de cerca la tradición clásica y subraya su acuerdo sustancial con las Sagradas Escrituras. Su principal objeción a los

⁷ *De Doctr. Christ.*, IV, 9, 23; *Epist.* 137.1, 3 y 5, 18; *Epist.* 118.1, 1 et passim.

⁸ *Epist.*, 1.1.

⁹ *Contra Mend.* X, 23; cf. *De Mrnd.*, X, 17.

¹⁰ Cf. *La Ciudad de Dios*, VIII, 4; VIII, 5; VIII, 9.

¹¹ Compárese *De Vera Relig.* IV, 6-7 y *Contra Acad.* III, 17, 37.

¹² *La Ciudad de Dios*, XIX, 13.

¹³ *Ibid.*, XIX, 21; cf. II, 21.

filósofos paganos no toca tanto a su doctrina de la naturalidad de la sociedad cívica y la necesidad de justicia dentro de ella, cuanto a su incapacidad de constituir una sociedad justa. Los filósofos son los primeros en conceder que su modelo de la ciudad mejor y más deseable es el que tiene su existencia sólo en el discurso y las discusiones privadas, pero no es capaz de realizarse de hecho. Señalan la justicia como la condición saludable de las ciudades, pero son incapaces de aplicarla.¹⁴ No puede negarse que las propuestas que los filósofos hacen en interés de la sociedad y para mejorarla merecen los mayores elogios; pero sus propuestas, como medidas prácticas, fallan manifiestamente, ya que la obvia e inevitable maldad de la mayoría de los hombres impide que tales propuestas puedan aplicarse en la comunidad política en general. La sede, por excelencia, de la justicia es la ciudad; y sin embargo, la justicia rara vez, acaso nunca, existe en ella. Según reconocimiento de los propios filósofos, las ciudades reales se caracterizan más por la injusticia que por la justicia. Si deseáramos reivindicar para ellas el título de ciudades en el auténtico sentido de la palabra, habríamos tenido que omitir de la definición de Cicerón toda referencia a la justicia o a la virtud. Todas las ciudades son reuniones de seres racionales unidos no por "un conocimiento común del derecho" sino por "un acuerdo común sobre los objetos de su amor", sin importar la calidad de ese amor o la bondad o maldad de sus objetos.¹⁵ Todo el argumento puede resumirse bien como sigue: al afirmar la eminente deseabilidad de la justicia humana perfecta y al mismo tiempo su imposibilidad práctica, la filosofía revela sus propias limitaciones inherentes; de este modo, proclama al menos implícitamente la necesidad de complementar la justicia humana mediante una forma superior y más auténtica de justicia. Es importante observar que el argumento en contra de la filosofía política no procede de premisas reveladas, que los no creyentes habrían sido libres de rechazar, o, para el caso, de premisas ajenas al esquema clásico. Su fuerza se deriva por completo del hecho de que apela directamente a un principio que no era ajeno al pensamiento de los adversarios de San Agustín y que estaban obligados a aceptar, aun si cuestionaban la conclusión que él pretende sacar.

La crítica de San Agustín a la tradición clásica se asemeja de muchas maneras a la de algunos de los primeros pensadores políticos modernos, empezando por Maquiavelo, quien, asimismo, se opuso a tal tradición tomando en cuenta su ineficacia y su carácter impráctico. Pero a diferencia de Maquiavelo y sus seguidores, San Agustín no trata de aumentar la eficacia de su enseñanza bajando las normas y metas de la actividad humana. En todo caso, puede decirse que sus exigencias son aún más severas que las exigencias más grandes de los filósofos paganos. La filosofía política clásica ha fallado no porque — en su empeñada negativa a tomar en cuenta el carácter deplorablemente humano de la conducta del hombre — haga demandas irrazonables a la naturaleza humana, sino porque no conoció y por

¹⁴ Cf. *Epist.* 91.3-4.

¹⁵ *La Ciudad de Dios*, XIX, 24

tanto no pudo aplicar el remedio apropiado a la flaqueza congénita del hombre.

Siguiendo un procedimiento que es más típico de Platón que de Aristóteles, quien generalmente prefiere tratar las cuestiones morales en su propio nivel y sin referencia explícita a sus suposiciones metafísicas, San Agustín intenta deducir las normas de la conducta humana partiendo de principios teóricos o premorales. Su orden moral está expresamente arraigado en un orden natural establecido por la razón especulativa. La justicia en su más alto sentido prescribe el recto ordenamiento de todas las cosas de acuerdo con la razón. Este orden exige la universal y completa subordinación de lo inferior a lo superior, tanto en el hombre como fuera de él. Existe cuando el cuerpo es gobernado por el alma, cuando los apetitos más bajos son dominados por la razón, y cuando la razón misma es gobernada por Dios. La misma jerarquía es observada o debe serlo en una sociedad en conjunto y se le encuentra cuando unos súbditos virtuosos obedecen a gobernantes sabios, cuyos espíritus a su vez están sujetos a la ley divina.¹⁶ Tal es la armonía que habría prevalecido si el hombre hubiese perseverado en el estado de justicia original. En ese estado los hombres se habrían beneficiado de todas las ventajas de la sociedad sin ninguno de sus inconvenientes. No habrían estado sometidos contra su voluntad a otros hombres y, en lugar de competir entre sí por la posesión de los bienes terrenales, habrían compartido todas las cosas equitativamente, en perfecta amistad y libertad.

Las Sagradas Escrituras nos enseñan que esta armonía fue rota por el pecado. Por la lujuria del hombre y por su abrumador deseo de afirmar su dominio sobre sus semejantes, los hombres se han desenfrenado. La economía actual está marcada por la anarquía de los apetitos más bajos del hombre y por una tendencia invencible a colocar el interés egoísta por encima del bien común de la sociedad. Es un estado de rebelión permanente que tiene su fuente en la rebelión inicial del hombre contra Dios. El prototipo de esta rebelión es el pecado original, el pecado cometido por Adán y transmitido de manera misteriosa a todos sus descendientes. Como resultado, la libertad que el hombre disfrutó una vez en busca del bien ha cedido ante la opresión y la coacción. La coacción es evidente en las instituciones más típicas de la sociedad civil, como la propiedad privada, la esclavitud y el gobierno mismo, todo lo cual es impuesto y explicado por la actual incapacidad del hombre para vivir de acuerdo con los dictados de la razón.¹⁷ La mera existencia de estas instituciones es consecuencia y continuo recordatorio de la condición caída del hombre. Nada de ello fue parte del plan original de la creación y todo ello es deseable sólo como medio de contener la inclinación del hombre al mal. La propiedad privada de bienes temporales a la vez satisface y contiene la innata e insaciable avaricia del hombre. Al excluir a otros hombres de la posesión de los mismos bienes, suprime las condiciones

¹⁶ Cf. *La Ciudad de Dios*, XIX, 21; *Contra Faust. Man*, XXII, 27

¹⁷ Cf. *La Ciudad de Dios*, XIX, 15.

externas y por tanto la posibilidad de adquisición ilimitada; pero no cura el deseo interno de ella. Lo mismo puede decirse de la esclavitud y de todas las demás formas de dominio del hombre por el hombre. Hasta la sociedad civil como la conocemos nosotros es un castigo por el pecado. Si se le puede llamar natural, sólo es como referencia a la naturaleza caída del hombre. Como la propiedad privada, también ha sido deseada por Dios como nuevo medio de contener su insaciable apetito de dominio. Toda regla es inseparable de la coacción y en ese mismo grado es despótica. Toda la sociedad política se vuelve por naturaleza y propósito punitiva y correctiva. Su papel es esencialmente negativo: el de castigar a los malhechores y de contener el mal entre los hombres mediante el uso de la fuerza.

La justicia no es la obra ni el destino común del hombre caído. Hasta el bien que es proporcional a la naturaleza racional lo elude en su mayor parte. El remedio a esta situación no se encuentra entre los recursos propios de la naturaleza humana. La salvación del hombre, incluyendo su salvación política, no le llegará de la filosofía, como lo había sugerido Platón, sino de Dios. La gracia divina y no la justicia humana es el nexo de la sociedad y la auténtica fuente de la bienaventuranza. Pero por definición esta gracia se nos da gratuitamente; puede ser recibida por el hombre pero no es merecida por él, pues los propios méritos del hombre son el efecto y no el principio de la gracia conferida. En el actual estado de la humanidad, la tarea de conseguir la vida buena recae de manera específica en la Iglesia como el instrumento divinamente instituido y visible de la gracia de Dios. El ámbito de la sociedad civil es limitado en forma drástica en comparación con el que le asignaba la filosofía clásica. Cuando mucho, la sociedad civil puede, mediante su acción represiva, mantener una paz relativa entre los hombres y de este modo asegurar las condiciones mínimas en que la Iglesia puede ejercer su enseñanza y su ministerio salvador. Por sí misma, es incapaz de conducir a la virtud.

El veredicto de San Agustín con respecto al carácter fundamentalmente defectuoso de la justicia humana es corroborado y más clarificado por su análisis de la Ley en el Libro I del tratado *De libre albedrío*. San Agustín empieza distinguiendo claramente entre la ley eterna, que es la norma suprema de justicia, y la ley temporal o humana que adapta los principios comunes de la ley eterna a las necesidades cambiantes de sociedades particulares. La ley eterna es definida de manera muy general como la ley "en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas", y es identificada con la voluntad o sabiduría de Dios que dirige todas las cosas hacia su propio fin.¹⁸ Constituye la fuente universal de justicia y equidad, y de ella fluye todo lo que es justo o bueno en otras leyes. Dios mismo ha impreso esta ley en el espíritu humano. Todos son capaces de conocerla y le deben obediencia en todo momento. También por virtud de la ley eterna,

¹⁸ *Epist.* 137.5, 17.

¹⁹ *De libre albedrío*, I, 6, 15.

los buenos son recompensados, y castigados los malos. Por último, la ley eterna es siempre y por doquier la misma y no tolera excepciones.

En oposición a la ley eterna, que es totalmente inmutable, la ley temporal puede sin injusticia variar de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar." Como ley, es promulgada para el bien común y es, forzosamente, una ley justa; pues ley que no es justa no es ley.²¹ Y sin embargo, una ley temporal puede diferir y hasta ser contraria de otras leyes temporales. Por ejemplo: si la mayoría de los ciudadanos de una ciudad dada fuesen virtuosos y se dedicaran al bien común, la democracia sería un requerimiento de la justicia, y de una ley que ordenara que todos los magistrados de tal ciudad fuesen elegidos por el pueblo sería una ley justa. Por igual motivo, en una ciudad corrompida una ley que estipule que sólo el hombre que es virtuoso y capaz de dirigir a otros hacia la virtud sea nombrado para los altos cargos será, asimismo, una ley justa. Aunque mutuamente excluyentes, ambas leyes derivan su justicia de la ley eterna, según la cual siempre es apropiado que los honores sean distribuidos por hombres virtuosos y no por hombres perversos; pues ni la coacción ni el azar ni cualquier emergencia harán jamás que sea injusta la distribución equitativa de bienes dentro de la ciudad.²² Esta variable ley temporal es precisamente lo que distingue a una ciudad de otra y lo que da a cada una su unidad y su carácter específico. Ciudades y pueblos no son más que asociaciones de seres humanos unidos y gobernados por una sola ley temporal.²³

Si la ley temporal es una ley justa, también es en muchos aspectos una ley imperfecta. Existe no básicamente para los virtuosos que, por sí mismos, se esfuerzan en buscar objetivos eternos y sólo están sometidos a la ley eterna, sino para los imperfectos que codician bienes temporales y sólo actúan con justicia cuando se ven obligados a hacerlo por una ley humana.²⁴ En la medida en que tome en cuenta, como debe ser, las necesidades y las reclamaciones de hombres moralmente inferiores, representa un ajuste entre lo que es más deseable en sí mismo y lo que es posible en un momento dado, permitiendo males menores con el único fin de evitar males mayores y más flagrantemente.²⁵ Su eficacia se debe directamente al apego del hombre a los bienes terrenales, y sólo porque los hombres son esclavos de estos bienes terrenales la ley tiene algún poder sobre ellos. Así, de acuerdo con la justicia estricta, sólo el hombre que emplea justamente la riqueza tiene derecho a su posesión. Sin embargo, en interés de la paz y como concesión a la flaqueza humana, la ley temporal sanciona la propiedad privada de bienes materiales, sin que importe el uso que les dé su propietario. Al mismo tiempo, al amenazar con privar a los hombres injustos de los bienes que ya poseen, como castigo de sus transgresiones, actúa como disuasivo contra nuevas in-

²⁰ *Ibid.*, I, 15, 31; cf. *De Vera Relig.*, XXX, 58.

²¹ *De libre albedrío*, I, 5, 11.

²² *Ibid.*, I, 6, 14-15.

²³ *Ibid.*, I, 7, 16.

²⁴ *Ibid.*, I, 5, 12.

²⁵ *Ibid.*, I, 5, 12.

justicias, y salvaguarda lo que puede considerarse una aproximación a la asignación equitativa de bienes temporales.²⁶ Lo más que puede decirse en favor de la ley temporal es que sagazmente aprovecha la perversidad del hombre para crear y mantener una medida limitada de justicia en sociedad. Para ello, la sola razón sigue siendo indispensable, pero la justicia que encarna no es más que una imagen o una dilución de la justicia perfecta.

Aun dentro de su propia esfera, y pese a sus objetivos limitados, la ley temporal a menudo no alcanza el fin para el que fue instituida. En primer lugar, no es irrazonable suponer que los hombres cometen muchas injusticias que no son advertidas, y por tanto quedan impunes. Digamos que alguien ha confiado una gran suma de dinero a un amigo y muere súbitamente, sin haber tenido oportunidad de reclamar su depósito. Suponiendo que nadie más está enterado de la transacción, ¿qué impedirá que el hombre a quien se confió el dinero, si lo desea se lo apropie, en lugar de devolverlo al heredero legítimo?²⁷ En segundo lugar, aun cuando se sepa que se ha cometido algún delito, a menudo es imposible identificar al delincuente. Los jueces sabios y buenos pueden errar con facilidad. Pese a todas sus precauciones por asegurar la adecuada acción de la justicia, involuntariamente sentencian a muerte a inocentes. Con la esperanza de obtener la verdad, a veces recurren a la tortura; pero la tortura a menudo hace poco más que causar sufrimiento a personas inocentes sin llevar al descubrimiento de los culpables. En forma dramática revela, asimismo, hasta qué grado la justicia humana está envuelta en tinieblas.²⁸ Por último, y lo más importante, la ley temporal sólo prescribe y prohíbe actos externos. No se extiende a los motivos ocultos de estos actos, y aún menos le preocupan los actos puramente internos, como el deseo de cometer asesinato o adulterio.²⁹ Por esta razón, si no por otras, no puede decirse que instile la virtud, pues la virtud auténtica exige que no sólo se realicen hechos justos, sino que se les lleve a cabo por el motivo debido. Implica, de parte de quien hace las cosas, un deseo de bien ordenado por la ley. Por consiguiente, presupone que se ha renunciado al amor desordenado de bienes mundanos y se ha ordenado la pasión, para bien de la razón. La simple obediencia a la ley temporal no es garantía de bondad moral, pues es posible apegarse a la ley y sin embargo actuar por un motivo puramente egoísta o utilitario. Por ejemplo: la ley permite matar en defensa propia a un agresor injusto. Al hacerlo tiende al bien común y está enteramente libre de toda pasión. Pero el hombre que se aprovecha de la libertad que así se le ha concedido con facilidad podría estar satisfaciendo un deseo de venganza personal, caso en el cual su acción, aunque justa en apariencia, sería moralmente censurable. Cierto es que al exigir actos justos a todos, la ley temporal predispone a los hombres a la adquisición de la virtud. Pero no puede ir más allá. Por tanto, debe ser complementada por una

²⁶ *Ibid.*, I, 15, 32; cf. *Epist.* 153.6, 26; *Sermón* 50.2, 4

²⁷ *En In Psal.* 57.7.

²⁸ Cf. *La Ciudad de Dios*, XIX, 6.

²⁹ *De libre albedrío*, I, 3, 8.

"ley superior y más secreta"? a saber, la ley eterna, que abarca todos los actos del hombre, incluso sus actos internos, y única que es capaz de producir la virtud y no sólo su apariencia.

Hasta aquí, el tratamiento que da San Agustín a toda esta cuestión sigue de cerca al *De legibus* de Cicerón, y hasta tiene muchas semejanzas textuales con él. La semejanza cesa en el momento en que llegamos a la cuestión de la providencia divina, que en el pensamiento de San Agustín está inseparablemente unida a la noción de una ley eterna. La distancia que separa a los dos autores en este punto queda manifiesta, en parte, en la diferencia de terminología entre ambos. Tanto Cicerón como San Agustín distinguen la ley eterna o natural de la ley temporal o humana; pero mientras que Cicerón habitualmente habla de la primera como la "ley natural", San Agustín muestra una marcada preferencia por la expresión "ley eterna". Esta ley eterna no sólo señala lo que los hombres deben hacer o evitar si desean ser felices o buenos; también emite órdenes y prohibiciones. Por tanto, debe ir acompañada por sanciones apropiadas, pues de otra manera será ineficaz, tanto más cuanto que abarca los actos externos de la voluntad, de los cuales no son jueces competentes los demás seres humanos. Dado que es obvio, por experiencia, que los inocentes a menudo sufren injustamente y que los actos de hombres malvados no siempre son castigados aquí en la tierra, no puede concebirse la ley eterna sin una vida ulterior en que se enderecen los entuertos y se restaure el orden perfecto de la justicia. Implica la existencia de un dios justo, providente y omnisciente, que recompensa y castiga a cada quien de acuerdo con sus méritos. Siendo eterno y perfecto, Dios no está sometido a cambio ni en su ser ni en sus acciones. No puede adquirir nuevo conocimiento y debe conocer, de antemano por decirlo así, todas las acciones que serán realizadas por los hombres en el curso del tiempo, y hasta sus pensamientos más secretos.

Desde el principio, esta doctrina de las sanciones divinas tropezó con considerables dificultades teóricas. Si se supone que Dios sabe todas las cosas desde antes de que existan, de allí se sigue por fuerza que los hombres siempre actuaran de conformidad con ese conocimiento divino; pero en estas condiciones es difícil ver cómo podemos considerar que siguen siendo libres. De este modo, pareceríamos enfrentarnos a una elección entre dos opciones, ninguna de las cuales es aceptable desde el punto de vista de la sociedad política. Podemos afirmar que los hombres son libres y negar que Dios tiene algún conocimiento de los crímenes contra la ley eterna o de los hechos justos ejecutados de acuerdo con ella; pero entonces la ley eterna queda sin ningún garante y, por ello, privada de todo medio por el cual pudiese contener eficazmente a los potenciales malhechores y promover los hábitos virtuosos. O podemos afirmar la presciencia divina y negar el libre albedrío; pero en ese caso ya no son responsables los hombres de sus acciones, las leyes pierden su razón de ser, toda exhortación se vuelve inútil, el elogio y la censura resultan sin sentido, y deja de haber toda justicia en la

³⁰ *Ibid.*, I, 5, 13.

asignación de recompensas para los buenos y castigos para los malos; en suma, queda subvertida toda la economía de la vida humana.³¹

Según la interpretación de San Agustín, Cicerón trató de resolver este dilema profesando abiertamente y desautorizando en privado la doctrina de la presciencia divina. En la muy pública discusión del tratado *De natura Deorum*, se pone del lado del piadoso Lucilio Balbo, quien defiende a los dioses contra el ateo Cotta, quien los ataca; pero en su menos conocida obra *De divinatione*, plantea, con aprobación, y expone en su propio nombre la teoría misma que finge rechazar en el tratado anterior. Con este subterfugio, hábilmente evitó socavar la saludable creencia de la multitud en las recompensas y en los castigos divinos, sin comprometerse con una enseñanza que los hombres doctos encuentran incompatible con la libertad humana y de la que, en todo caso, pueden fácilmente prescindir, pues no necesitan tales alicientes para comportarse como hombres justos. De este modo, concluye San Agustín, "deseando hacerlos hombres libres, los hace sacrílegos".³²

En contra de Cicerón, San Agustín afirma que Dios sabe todas las cosas antes de que lleguen a ocurrir y, a la vez, que los hombres hacen por su libre albedrío todo lo que saben y consideran que lo hacen sólo porque lo desean. Lejos de destruir la libre elección, el conocimiento de Dios en realidad lo funda. La respuesta a la pregunta de cómo es posible reconciliar estas dos perfecciones se encuentra en la eficacia suprema de la voluntad divina. Dios conoce todas las cosas porque conoce sus causas; y conoce sus causas porque su voluntad se extiende a todas ellas, confiriendo a cada una el poder no sólo de actuar, sino de actuar de conformidad con su propio modo. Las causas naturales ejercen una causalidad necesaria y las causas voluntarias una libre. Así como no hay en las causas naturales un poder que no estuviese ya contenido en Dios, autor de la naturaleza, y que no sea otorgado por El, así no hay nada en la voluntad del hombre que no se encuentre ya en Dios, creador de tal voluntad, y que no pueda ser conocido de El. De otro modo, tendríamos que postular la existencia en las criaturas de ciertas perfecciones que estuviesen ausentes en Dios, fuente universal de toda perfección. Lo que puede decirse de todas las causas naturales y voluntarias también puede decirse de las causas fortuitas o azar. El azar no sólo es un nombre para la ausencia de causa. Lo que los hombres llaman azar es en realidad, según San Agustín, una causa latente atribuible a Dios o a las sustancias separadas. Aun podría plantearse otro problema relacionado con el mal, que no puede remontarse a Dios como su causa. Pero el hecho de que Dios no cause pecado no afecta su perfección, ya que un acto pecaminoso, como pecaminoso, es una imperfección, sólo explicable por una causalidad deficiente.³³ Tampoco presupone que Dios debe permanecer ignorante de los pecados que los hombres cometen. Si Dios sabe lo que los hombres pueden hacer y harán, también sabe lo que deben hacer y no harán. Desde luego,

es cierto que los hechos de los hombres se realizan en el tiempo y por tanto pertenecen al pasado, al presente o al futuro. Pero tampoco esto impide que Dios los conozca inmutablemente. Como está por encima del tiempo y fuera de él, Dios lo sabe todo desde toda la eternidad por medio de un conocimiento que no se mide por las cosas sino que es, en sí mismo, la medida de todas las cosas y de su perfección.

Habiendo dicho todo esto, San Agustín tiene plena conciencia de la oscuridad que sigue rodeando nuestro conocimiento de la esencia divina y de su operación. Su explicación puede dejar muchas preguntas sin respuesta, pero, en términos puramente racionales, no le parece más difícil de aceptar que la de Cicerón y tiene, a sus ojos, la ventaja de hacer posible que los hombres no sólo "vivan bien" sino que "crean bien".³⁴

Las opiniones de San Agustín sobre la justicia y la ley humanas se encuentran subyacentes y motivan su juicio concerniente a las sociedades del pasado y ante todo su juicio concerniente a Roma, último de los grandes imperios y ejemplo de las más brillantes organizaciones políticas del mundo pagano.³⁵ El fundamento de su extenso análisis del tema fue puesto, una vez más, por Cicerón. En lugar de fundar una ciudad perfecta en el discurso, como lo había hecho Platón, Cicerón trató de despertar el interés en la vida política volviéndose al ejemplo de la antigua república romana. De acuerdo con este enfoque más tradicional y más práctico, fue obligado a cantar las pasadas glorias de sus conciudadanos. San Agustín, en cambio, se propone desenmascarar sus vicios. Y estos vicios no son más manifiestos en ninguna parte que en el trato dado por Roma a las otras naciones. Dado que no hay justicia interna en la ciudad, tampoco hay justicia externa; pues una ciudad que no esta en paz consigo misma no puede estar en paz con sus vecinas. Los llamados reinos de este mundo son poco más que gigantescos latrocinios. Difieren de las bandas de ladrones no porque supriman la codicia sino por la magnitud de sus crímenes y por la impunidad con que los comenten. Desde el punto esencial de la justicia, lo que Alejandro hace en grande escala y con una enorme flota no es mejor que lo que hace un pirata en mucho más pequeña escala y con un solo navío.³⁶ Hasta la Roma republicana, hacia la cual profesa San Agustín mucho más respeto que hacia la Roma de las épocas imperiales, queda incluida en la común reprobación que abarca a todas las tempranas ciudades; Roma "nunca fue una república porque la verdadera justicia y la ley nunca tuvieron lugar en ella".³⁷ La sección correspondiente de la *Ciudad de Dios* se presenta como intento de restaurar, contra los retoques de los filósofos e historiadores romanos, lo que San Agustín considera como auténtica y fiel pintura de la antigua Roma.

Para diagnosticar el carácter de cualquier pueblo sólo hemos de ver el ob-

³¹ Cf. *La Ciudad de Dios*, V, 9 y 10.

³² *Ibid.*, V, 9.

³³ Cf. *ibid.*, XII, 6-8.

³⁴ *Ibid.*, V, 10.

³⁵ Cf. *ibid.*, V, 12.

³⁶ *Ibid.*, IV, 4.

³⁷ *Ibid.*, II, 21.

jeto de su amor.³⁸ Los antiguos romanos no fueron justos y su ciudad no fue una auténtica ciudad porque el objeto de su pasión no fue la virtud. No hay duda de que los romanos fueron más dignos de admiración que ninguna de las naciones a las que sometieron. El objetivo hacia el que se afanaron no fue vil. Recompensaba el valor y ponía el autosacrificio y la devoción a la patria por encima de los placeres de una existencia tranquila y confortable.³⁹ Sin embargo, éste era un objetivo puramente terrenal. Los esfuerzos hechos por él tuvieron la marca de la grandeza pero no de la virtud. Roma, señora del mundo, estuvo dominada por el afán de conquista. Sus grandes hombres fueron, si acaso, notables ciudadanos de una mala ciudad. En su mayoría ni siquiera poseían auténticas virtudes políticas. Su decisión de sobresalir no fue alimentada por un deseo de servir a sus conciudadanos, sino por la sed de gloria personal. Impelidos por lo que en última instancia era un motivo egoísta, sus virtudes supuestamente heroicas no eran, en realidad, más que vicios resplandecientes.⁴⁰ En la medida en que los romanos renunciaron al placer y a la satisfacción de sus más bajos apetitos, tuvieron derecho a cierta recompensa. Y Dios concedió esta recompensa cuando permitió a los romanos afirmar su supremacía por encima de todas las otras naciones." Así, al extender sus conquistas hasta los límites del mundo civilizado, Roma pudo realizar sus más profundas aspiraciones y alcanzar el fin implícito en toda ambición terrena, la dominación universal. Pero aquí cesa el argumento. En oposición a una vieja y al mismo tiempo todavía poderosa tradición de la apologética cristiana, San Agustín al parecer se muestra renuente a conceder que al Imperio romano se le asignara un papel especial en la economía de la salvación, y que, al poner a todo el mundo en una sola camaradería de gobierno y de leyes, así fuese remotamente, preparara el camino del cristianismo, la única religión auténtica y universal.⁴²

La polémica de San Agustín contra Roma resulta tanto más notable por proceder de alguien que obviamente estaba impresionado por el espectáculo de la antigua grandeza de Roma. El relato que hace Tito Livio de las gloriosas hazañas de los Escévolas y de los Escipiones, de Régulo y de Fabricio, aún encendía su imaginación, y se deleita particularmente relatando esas hazañas. "Por muy admirables que puedan ser según otras normas, estas hazañas sin embargo pertenecen a un pasado irrecuperable cuyo recuerdo despierta una cierta tristeza en quien las contempla pero que el cristianismo ha condenado de una vez por todas. Cristo, el sol de la justicia, ha eclipsado a los más brillantes faros del mundo antiguo. Su advenimiento ha destruido por siempre el escenario en que podían moverse los héroes paganos. El heroísmo auténtico es el heroísmo cristiano, pero ya no es el mismo tipo de heroísmo. Su novedad queda manifestada por el hecho de que nuestros

³⁸ *Ibid.*, XIX. 24; cf. 11.21.

³⁹ *Ibid.*, V. 13 y 14.

⁴⁰ *Ibid.*, V. 12; cf. XIX. 25.

⁴¹ *Ibid.*, V. 15.

⁴² *Ibid.*, XVIII. 22.

⁴³ Cf. *ibid.*, II. 29.

"héroes" son llamados "mártires" o "testigos" y ya no "héroes".⁴⁴ En adelante, las realizaciones de los más nobles romanos sirven sólo a dos grandes propósitos: revelan, junto con las profundidades de la codicia humana, el carácter efímero y en última instancia aniquilador de toda realización puramente humana; y recuerdan a los cristianos que, si los romanos estuvieron dispuestos a soportar tantas dificultades por obtener ganancias terrenales, ellos deben estar preparados a hacer sacrificios aún mayores por la recompensa eterna.⁴⁵

Con su devastador ataque a la virtud pagana, San Agustín es más responsable que nadie de ese descrédito de Roma que llegaría a ser característico de toda discusión de la política romana en el mundo cristiano. Tal vez el mejor modo de revelar la magnitud de su realización sea decir que, casi por sí solo, impuso una nueva imagen de Roma que, a partir de ese momento, borró en el espíritu de estadistas y escritores políticos por igual la imagen elaborada por los historiadores romanos, particularmente por Tito Livio, vocero de la eterna grandeza de Roma. Hasta el Renacimiento no volveremos a encontrar un nuevo intento de recuperar, bajo las enormes e implacables acusaciones de *Ciudad de Dios*, el espíritu de la Roma pagana y su modo de vida característico.

EL MONOTEÍSMO Y EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN CIVIL

Según San Agustín, la verdadera razón por la que el esquema clásico es incapaz de hacer virtuosos a los hombres y queda condenado por sus propias normas no es que sea irreligioso sino que está intrínsecamente unido a una concepción falsa de la divinidad. Esta falsedad queda revelada claramente en el politeísmo pagano. En efecto, gran parte de lo que escribió San Agustín sobre el tema de la sociedad civil, incluyendo toda la primera parte de *Ciudad de Dios*, es poco más que una larga y detallada crítica de la mitología pagana.

Siguiendo a Varrón, San Agustín divide toda la teología pagana en tres formas básicas: mítica, natural o filosófica, y cívica o política.⁴⁶ La teología mítica es la teología de los poetas. Atrae directamente a la multitud, y sus muchos diosas y dioses son reverenciados para obtener bienes temporales o ventajas materiales para hombres que esperan obtenerlos de ellos en esta vida. La teología natural es la teología de los filósofos y es monoteísta. Se fundamenta en una auténtica noción de Dios, y como tal es muy superior a la teología mítica y la civil; pero es inaccesible para todos, salvo para unos cuantos excepcionalmente dotados y doctos, y por ello es incapaz de ejercer una influencia benéfica sobre la sociedad en conjunto. La teología civil, como su nombre lo indica, es la teología oficial de la ciudad. Difiere de la

⁴⁴ *Ibid.*, X. 21; cf. V. 14.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, V. 16-18; *Epist.* 138.3, 17.

⁴⁶ *La Ciudad de Dios*, VI. 5; cf. *ibid.*, IV. 27.

teología natural porque es politeísta, y de la teología mítica porque prescribe el culto de los dioses paganos para la vida después de la muerte y no para esta vida. Es ésta la teología que todos los ciudadanos y especialmente los sacerdotes deben conocer y administrar. Enseña qué dios o qué dioses debe adorar cada quien y qué ritos y sacrificios debe celebrar. Aunque la teología civil impone el culto de falsos dioses, sin embargo es más tolerable que la teología mítica, pues se interesa en el bien del alma y no en el del cuerpo y aspira a mejorar a los hombres favoreciendo el desarrollo de las virtudes políticas.

El más autorizado exponente de la teología civil romana es Varrón, a quien San Agustín, citando a Cicerón, se refiere constantemente como hombre agudísimo y docto.⁴⁷ El método de San Agustín consiste en presentar a Varrón como testigo contra sí mismo para probar lo inadecuado de la teología civil. Varrón defendió la teología civil no porque fuera cierta sino porque era útil. El mismo no la aceptaba, ni tomaba en serio a sus dioses. Insinuó esto por el hecho de que distinguió claramente entre la teología civil y la teología natural. La misma conclusión queda confirmada por un análisis de sus *Antigüedades*, en que el tratamiento de las cosas humanas precede al de las cosas divinas. Al adoptar esta disposición, Varrón dio a entender que los dioses de la ciudad no existían independientemente del hombre sino que eran, ellos mismos, producto del espíritu humano. Esto, dice San Agustín, es el secreto de su libro. De esa manera sutil Varrón indicó su renuencia a dar prioridad al error sobre la verdad. Si hubiese estado tratando de lo auténticamente divino o de la naturaleza divina en su integridad, la que consideró como superior de la naturaleza humana, no habría vacilado en invertir este orden. Tal como están las cosas, se limitó a expresar una loable preferencia por los hombres sobre las instituciones de los hombres o, en sus propias palabras, por el pintor sobre la pintura.⁴⁸

Las ideas de Varrón a este respecto no fueron distintas de las de otros filósofos paganos, particularmente de Séneca. Como la filosofía lo había hecho libre, Séneca no dejó de atacar la teología civil en sus escritos; pero como Varrón, siguió aparentando un respeto a sus ritos y normas sagrados. Al conformarse en sus hechos, si no siempre en sus palabras, a las prescripciones de esa teología, mostró tener plena conciencia del hecho de estar haciendo lo que ordenaba la ley y no lo que era grato a los dioses. También él, no menos que Varrón, fue obligado a adoptar la difícil posición de tener que efectuar lo que condenaba o de rendir culto a lo que vilipendiaba.⁴⁹

El propio Varrón era más precavido en su discurso que Séneca. Por una noble consideración a las flaquezas de espíritus menores, no se atrevió a censurar directamente la teología cívica y se contentó con revelar su carácter censurable exponiendo su semejanza con la teología mítica.⁵⁰ Su análisis de la

⁴⁷ *Ibid.*, IV. 1; IV. 31; VI. 3, VI. 6; VI. 8; VI. 9; VII. 28.

⁴⁸ *Ibid.*, VI. 4.

⁴⁹ *Ibid.*, VI. 10.

⁵⁰ *Ibid.*, VI. 7; VI. 8; VI. 10.

teología cívica es cívico o político.⁵¹ Toma en consideración, mas que Séneca, la necesidad práctica de adaptarse a las opiniones y los prejuicios de la multitud o, lo que equivale a lo mismo, la imposibilidad práctica de establecer un orden político basado enteramente en la razón o la naturaleza. Si Varrón hubiese podido fundar una ciudad nueva, habría escrito de acuerdo con la naturaleza; pero como estaba tratando con una antigua, sólo pudo seguir sus costumbres.⁵² Siendo el resultado de un compromiso entre naturaleza y convención, puede decirse que su teología cívica ocupa una posición intermedia entre la teología mítica, que exige demasiado poco de la mayoría de los hombres, y la teología natural, que exige de ellos demasiado.⁵³ Su nivel es el del ciudadano como ciudadano y representa el único medio factible de obtener de la mayoría de los ciudadanos el más alto grado de virtud de que son capaces sin la gracia divina.

Si Varrón, por razones prácticas o políticas, se sintió obligado a respetar en lo exterior la teología civil de Roma, no tuvo tales escrúpulos acerca de su teología mítica o poética, a la que censuró libremente y que rechazó como indigna de la naturaleza divina y como incompatible, a la vez, con la dignidad humana. Al propagar mentiras acerca de los dioses y presentar su conducta como indecente y baja, los poetas no sólo cometen una injusticia para con ellos, sino que propugnan la misma inmoralidad entre los hombres y hacen más que nadie por corromper sus costumbres.* El propio Varrón estaba en pleno acuerdo con los filósofos al pedir la expulsión de los poetas de toda ciudad bien ordenada. Por desgracia, la ciudad de que trataba él estaba lejos de ser perfecta. No sólo toleraba la presencia de poetas en su medio sino que en realidad dependía de ellos para sobrevivir. Los poetas son a la vez el producto de la sociedad civil y sus creadores. La moral que profesan no es idéntica a la vieja moral ni totalmente distinta de ella.⁵⁵ En la medida en que su mitología traslapa con la de la teología civil, se le debe considerar como parte integral de la ciudad. En último análisis, consagra y perpetúa las mismas falsedades.

En forma bastante paradójica, la teología mítica a menudo demuestra ser tan útil a la ciudad cuando se aparta de sus creencias tradicionales como cuando las refleja con fidelidad. Los poetas divierten al público y saben, notablemente, halagar su gusto. El objeto de sus fábulas es, en su mayor parte, lo agradable, en oposición a lo útil o lo noble. Hasta ese grado, sus obras corresponden al reino de las cosas traviesas y no al de las cosas serias. El goce privado y vicario que la mayoría de los hombres obtiene de sus actuaciones ayuda a compensar las inevitables insuficiencias de la vida política y ofrece un saludable alivio de las tensiones que genera. Pese a todas las apariencias en sentido contrario, los poetas no son revolucionarios. Su acción es en el fondo conservadora, hasta el punto en que incluso sus

⁵¹ *Ibid.*, III. 4; VI. 2; VII. 17; VII. 23.

⁵² *Ibid.*, VI. 4; cf. IV. 31 y VI. 2.

⁵³ *Ibid.*, VI. 6.

⁵⁴ *Ibid.*, VI. 7.

⁵⁵ *Ibid.*, VI. 8.

innovaciones contribuyen, en forma indirecta, a la estabilidad de la sociedad civil. El hecho mismo de que la sociedad no pueda prescindir de tales servicios puede considerarse como otra prueba más de sus propias limitaciones y de la radical incapacidad de resolver problemas por medios puramente humanos.

La teología civil no sólo es afín a la teología mítica; hasta el punto en que comparte la razón, también se acerca a la teología natural. Muchas de sus enseñanzas pueden considerarse como expresión popular o prefilosófica de alguna verdad auténticamente filosófica.⁵⁶ A menudo se pueden justificar en términos de naturaleza y de hecho han sido explicadas de ese modo por los filósofos paganos. Por ejemplo: nadie nos impide ver a Júpiter, soberano de los dioses, como sinónimo poético de la justicia, reina de las virtudes sociales. Pero hay límites obvios a estas interpretaciones. La mitología pagana, aun en su forma oficial, nunca puede ser plenamente racionalizada. Por esa razón, su dominio de los espíritus populares queda debilitado por el progreso de la ciencia y por la difusión inevitable aunque no siempre saludable del conocimiento. Basándose, como lo hace, en un fundamento de mentiras verosímiles, no puede sostenerse indefinidamente. Visto bajo esa luz, el politeísmo aparece a la vez como necesario a la sociedad civil y como incongruente a su más alto desarrollo. Podríamos plantear este argumento en términos un tanto distintos diciendo que el valor de toda sociedad se mide por su capacidad de promover el bien del intelecto; pero hasta el grado en que la sociedad logra alcanzar esta meta, tiende a socavar su propia base. En ello se encuentra la falacia del esquema pagano. Por una necesidad interna, y en forma totalmente independiente de la influencia externa del cristianismo, el burdo politeísmo de la ciudad pagana debe ser purificado, tarde o temprano, transformándose en monoteísmo.

No debe inferirse de lo anterior que San Agustín acepta sin reservas la doctrina monoteísta de los teólogos naturales. Por una parte, no todos los filósofos paganos comparten la misma concepción de la divinidad. Algunos de ellos, incluso Varrón, identificaron el alma humana o su parte racional con la naturaleza divina, convirtiendo así al hombre en un dios en lugar de convertirlo en servidor de Dios.⁵⁷ Semejante doctrina confunde a la creatura con su creador y es sumamente discutible desde un punto de vista racional, ya que la mutabilidad del espíritu humano no puede reconciliarse con la perfección absoluta del ser supremo. Sólo aquellos filósofos que distinguen con toda claridad entre Dios y el alma o entre el creador y su creación han llegado a la verdad acerca de Dios. El más sobresaliente de todos ellos fue Platón.⁵⁸ Sigue sin saberse claramente cómo llegó Platón a este conocimiento. San Agustín deja las cosas diciendo que el propio San Pablo afirma la posibilidad de un auténtico conocimiento de Dios entre los paganos.⁵⁹ Dejan-

⁵⁶ *Ibid.*, VI. 8; cf. *Epist.* 91.5.

⁵⁷ *La Ciudad de Dios*, IV. 31; VII. 5; VII. 6; VIII. 1; VIII. 5.

⁵⁸ *Ibid.*, VIII. 4; VIII. 10-12.

⁵⁹ *Ibid.*, VIII. 12; cf. *XVIII. 41 in fine.*

do aparte el hecho de que los filósofos a veces yerran en sus enseñanzas con respecto a Dios, sin embargo queda otro elemento fundamental que los separa del cristianismo, y es su negativa a aceptar a Cristo como mediador y redentor. El filósofo, buscador de un conocimiento independiente, básicamente es orgulloso y niega deber su salvación a nadie más que a sí mismo. Todo su esfuerzo es motivado, en último análisis, por el autoelogio y la admiración de sí mismo.⁶⁰ Sobre esa base tal vez pueda decirse que el filósofo es el hombre que más se acerca al cristianismo y, al mismo tiempo, el que permanece más apartado de él.

LAS DOS CIUDADES Y LA DICOTOMÍA ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

El ataque de San Agustín a la religión pagana culmina en lo que puede considerarse su aportación más distintiva al problema de la sociedad civil: la doctrina de las dos ciudades. La humanidad, tal como la conocemos, está dividida en muchas ciudades y naciones, cada una de las cuales se diferencia con claridad de todas las demás por sus leyes, sus costumbres, sus ritos, su lenguaje y su modo de vida general. Pero más fundamentalmente, las Sagradas Escrituras sólo distinguen dos tipos de sociedades, a las cuales pertenecen todos los hombres de todos los tiempos: la ciudad de Dios y la ciudad terrena.⁶¹ Sin embargo, sólo por analogía se llama ciudades a estas sociedades. La ciudad de Dios no es una ciudad separada, que exista al lado de otras ciudades, y fundada sobre una ley divina, a la manera de la teocracia judía o la *basileia* terrenal de Constantino y sus seguidores. La ciudad de Dios y la ciudad terrenal se extienden más allá de los límites de las ciudades individuales, y ninguna de las dos es identificada con ninguna ciudad o reino en particular.⁶² La distinción entre ellas corresponde a la distinción que hay entre la virtud y el vicio, con la implicación de que la auténtica virtud es la virtud cristiana. Lo que establece a una persona como miembro de una u otra de estas dos ciudades no es la raza o nación que pueda reclamar como suya, sino el fin que persigue y al cual subordina, en última instancia, todas sus acciones.⁶³ La ciudad de Dios no es otra que la comunidad de los seguidores de Cristo y los adoradores del verdadero Dios. Está formada enteramente por santos, y toda su vida puede ser descrita como de piadosa aceptación de la palabra de Dios. En ella y sólo en ella puede encontrarse la verdadera justicia. Como su pauta fue trazada en el cielo y como su estado perfecto sólo se logra en la otra vida, la ciudad de Dios a veces es llamada la ciudad celestial; pero en la medida en que, adhiriéndose a Cristo, los hombres tienen ahora la posibilidad de llevar unas vidas auténticamente virtuosas, también existe aquí en la tierra. Por la misma razón no se le debe con-

⁶⁰ *Ibid.*, V. 20; cf. *Epist.* 155.1, 2.

⁶¹ *La Ciudad de Dios*, XIV. j; XIV. 4.

⁶² *Ibid.*, XVIII. 2; XX. 11.

⁶³ *Ibid.*, XIV. 28; cf. *De Gen. ad Litt.*, XI. 15.

fundir con la ciudad ideal de Platón, que no tiene existencia más que en el pensamiento y la palabra.

En contraste con la ciudad celestial, la ciudad terrenal es guiada por el amor propio y vive de acuerdo con lo que las Escrituras llaman la carne.⁶⁴ El término "carne" en este contexto no debe tomarse en sentido estricto, como si sólo se refiriera al cuerpo y a los placeres corporales. En su empleo bíblico, es sinónimo del hombre natural y abarca todas las acciones y deseos del hombre en la medida en que no fueron ordenados hacia Dios como su fin supremo. Se aplica no sólo al voluptuoso que encuentra su más alto bien en el placer, sino a todos aquellos que caen en el vicio y aun al hombre sabio en la medida en que su busca de la sabiduría es impulsada por un falso amor a sí mismo, y no por el amor a la verdad. En su sentido más lato y general, la ciudad terrenal se caracteriza por su afectación de total independencia y autosuficiencia,⁶⁵ y se presenta como la antítesis misma de la vida de obediencia ("la madre y guardiana de las virtudes")⁶⁶ y de reverente sumisión a Dios. Su antepasado es el irredento y no arrepentido Caín, y su rebelión contra Dios renueva a su propia manera el pecado de desobediencia que cometió Adán, primero en transgredir una orden divina.⁶⁷

Aunque San Agustín ocasionalmente equipara la ciudad de Dios con la Iglesia⁶⁸ es claro, por algunas de sus otras afirmaciones, que no todo el que sea oficialmente miembro de la Iglesia visible pertenece a ella; y a la inversa, muchas personas que no profesan la fe cristiana son, sin saberlo, miembros de la misma ciudad santa. De hecho, puede decirse de cualquiera que se dedique a buscar la verdad y la virtud que es, implícitamente, ciudadano de la ciudad de Dios, y que todo el que abandona la virtud por el vicio queda *ipso facto* excluido de ella. Lo que es más: todo intento humano por discriminar, salvo de manera abstracta, entre las dos ciudades se vuelve precario por el hecho de que es imposible saber con algún grado de certidumbre si un hombre es o no es auténticamente virtuoso. Podemos observar y narrar las acciones de otra persona, pero no podemos alcanzar el núcleo interno del que proceden.⁶⁹ Hasta el hombre que realiza acciones virtuosas no tiene manera de determinar con certidumbre absoluta hasta qué punto está actuando por virtud, ya que fácilmente puede equivocarse sobre la naturaleza de sus motivos. Estos motivos no sólo pertenecen al secreto del corazón humano, que alguien podría revelar si decidiera hacerlo, sino a la intención secreta del corazón, que permanece oscura para todos, incluso para el agente mismo. En esta vida, por tanto, las dos ciudades están para todos fines prácticos inextricablemente mezcladas, como el trigo y la cizaña de la parábola que pueden crecer juntos y han de aguardar a la época de la cosecha antes de separarlos.⁷⁰

⁶⁴ Cf. *La Ciudad de Dios*, XIV. 2 y 4.

⁶⁵ *Ibid.*, XIV. 13 y 15.

⁶⁶ *Ibid.*, XIV. 12.

⁶⁷ *Ibid.*, XIV. 14.

⁶⁸ Eg. *La Ciudad de Dios*, VIII. 24; XIII. 16; XVI. 2.

⁶⁹ Cf. *De Ordine*, II. 10, 29.

⁷⁰ *La Ciudad de Dios*, XX. 9; cf. *ibid.*, 1. 35; XI. 1; XVIII. 49; *Ad Donat. post Coll.*, VIII. 11; *Contra Duas Epist. Petil.*, II. 21, 46.

Queda en pie el hecho de que sólo como miembro de la ciudad de Dios y por virtud de su relación con un orden que trasciende la esfera política, el hombre tiene alguna posibilidad de alcanzar la paz y la felicidad a la cual aspiran todos los hombres? aun los más perversos. Esto no significa que la ciudad de Dios haya suprimido la necesidad de una sociedad civil. Su propósito no es remplazar la sociedad civil sino complementarla al ofrecer, por encima de los beneficios conferidos por ella, los medios de alcanzar una sociedad que es superior a todo aquello a lo que pudiese conducir la sociedad civil. La propia sociedad civil sigue siendo indispensable ya que procura y administra los bienes temporales o materiales que los hombres necesitan aquí en la tierra y que pueden ser utilizados como instrumentos para promover el bien del alma.⁷² Por tanto, el ser ciudadano de la ciudad de Dios no abroga sino que conserva y complementa la ciudadanía en una sociedad temporal. Lo característico de la posición de San Agustín es precisamente la doble ciudadanía por la cual el hombre puede ser miembro de la ciudad de Dios sin dejar de ordenar su vida temporal dentro del marco de la sociedad civil y de acuerdo con sus normas. En la medida en que esta posición saca de la jurisdicción de la ciudad y reserva para una autoridad superior una parte esencial de la vida del hombre, representa una desviación de la tradición clásica, pero en la medida en que afirma aportar la solución buscada en vano por los filósofos paganos al problema de la vida humana, puede considerarse como una prolongación y una realización de dicha tradición.

La aguda distinción que San Agustín traza entre las esferas de la autoridad eclesiástica y la civil plantea la pregunta general de su relación mutua e inmediatamente sugiere la posibilidad de un conflicto entre ellas. En el mejor ejemplo, el conflicto queda resuelto por la coincidencia de la sabiduría cristiana y el poder político. Esto es lo que ocurre cuando un cristiano acepta a cargo y ejerce su autoridad de acuerdo con los principios cristianos y por el bien común de sus súbditos. Esto queda explícitamente considerado por San Agustín en el Libro V, capítulo 24 de *Ciudad de Dios*, que puede considerarse como un espejo de príncipes cristianos.⁷³ Dicha situación conduce a una restauración de la unidad de la ciudad en el plano del cristianismo y es eminentemente deseable desde el punto de vista del bienestar espiritual y temporal del hombre. Pero nunca hay una garantía de que surgirá o de que, si así lo hiciera, durará un extenso periodo. En las obras de San Agustín, nada nos indica que él previera el triunfo permanente de la ciudad de Dios en la tierra mediante la reconciliación definitiva de los poderes espirituales y temporales.

Más allá de los planteamientos generales que apartan y definen los dominios de lo espiritual y de lo temporal y sus respectivas jurisdicciones, no encontramos en San Agustín una teoría detallada de la Iglesia y el Estado similar a la que fue elaborada (supuestamente sobre la base de sus principios)

⁷¹ Cf. *La Ciudad de Dios*, XIX. 12.

⁷² *Ibid.*, XIX. 17.

⁷³ Véase también *La Ciudad de Dios*, V. 19.

durante los siglos siguientes. Dadas las circunstancias en extremo contingentes e impredecibles de la existencia de la Iglesia en el mundo, puede dudarse de que San Agustín considerara en forma sensata la posibilidad de definir más que del modo más general la naturaleza de las relaciones entre estas dos sociedades.

Sin embargo, hay un punto en que fue llevado a adoptar una actitud definida y que merece mención, aunque sólo fuera por su importancia histórica, a saber, el recurrir al llamado brazo secular para reprimir a herejes y cismáticos. La ocasión fue la controversia donatista, cuyas raíces se remontan al siglo III y que había paralizado a la Iglesia del norte de África durante gran parte del siglo IV. San Agustín empezó defendiendo la persuasión como el medio adecuado para lograr el retorno de los disidentes a la grey católica y se opuso con firmeza a toda intervención de parte de la autoridad temporal en una cuestión que podía considerarse, al principio, como puramente eclesiástica. Los acontecimientos demostraron pronto que se necesitaban medidas más drásticas si se quería restaurar el orden, sobre todo porque el cisma, con el tiempo, había adoptado el cariz de un movimiento nacionalista, cuyo rápido desarrollo fue ayudado por el perenne resentimiento por la supremacía católica entre la población aborigen africana. La peculiar intratabilidad de los donatistas, su continua agitación y los métodos de terrorismo a los que frecuentemente recurrían, los habían convertido en persistente amenaza no sólo para la unidad religiosa sino para la estabilidad social de las provincias del norte de África. Con renuencia y sólo después de haber agotado los demás recursos, San Agustín convino en turnar la cuestión a las autoridades civiles locales. Su decisión de sancionar el uso de la fuerza parece haber sido dictada en gran medida por la naturaleza política del caso y no por argumentos teológicos. Al tomar esta decisión, San Agustín afirmó su convicción de que nadie debe ser obligado a aceptar la fe contra su propia voluntad. Con todo cuidado distinguió entre los donatistas que voluntariamente habían abrazado el cisma y los que buscaban la verdad con toda buena fe y sólo eran donatistas porque habían nacido de padres donatistas.⁷⁴ Además, advirtió en contra de una excesiva severidad al castigar a los delincuentes y sostuvo que los castigos debían ser mitigados en favor de todo aquel a quien pudiese convencerse de que abjurara sus errores. Por desdicha, su acto estableció un precedente cuyas consecuencias superaron, con mucho, todo lo que él, al parecer, había previsto. Lo que para San Agustín fue una simple concesión a la necesidad o, cuando mucho, una medida de urgencia destinada a hacer frente a una situación específica, después fue invocado como principio general para justificar las represalias de la Iglesia contra herejes y apóstatas. Si tal es el caso, San Agustín es parcialmente responsable de la persecución religiosa de la Edad Media que llegó a ser considerada como primer ejemplo de la inhumanidad engendrada por la indebida exaltación de las normas morales y que llegó a ser objeto de una de las principales críticas lanzadas contra la Iglesia a través del período moderno.

⁷⁴ *Contra Duas Epist. Petil.*, II, 83, 184; *Epist.* 43.1, 1.

EL CRISTIANISMO Y PATRIOTISMO

Por motivos puramente políticos, la solución de San Agustín al problema de la sociedad civil quedó expuesto a una importante objeción, de la que él mismo tuvo plena conciencia y con la que repetidas veces tuvo que enfrentarse. El cristianismo había afirmado su pretensión de superioridad sobre su capacidad de hacer mejores a los hombres y, a los ojos de los incrédulos, podía decirse que se sostendría o caería según esta prueba. Sin embargo, para el observador imparcial no era evidente, ni mucho menos, que el cristianismo hubiese triunfado donde la filosofía política pagana había fracasado, o que en su difusión hubiese sido acompañada por una marcada mejora de los asuntos humanos. Si algo pudiese decirse, los desórdenes sociales y políticos que durante tanto tiempo habían plagado a Roma, desde dentro y desde fuera, parecían haber aumentado en lugar de decrecer, pese al hecho de que el cristianismo, primero perseguido y después tolerado, había pasado a ser en tiempos de Teodosio la religión oficial del Imperio. "¿No es verdad", pregunta San Agustín, "que desde la llegada de Cristo el estado de los negocios humanos ha sido peor de lo que era antes y que los asuntos humanos fueron en un tiempo mucho más afortunados de lo que hoy son?"⁷⁵ Un abierto enfrentamiento entre cristianos y paganos ya había ocurrido en 382, cuando Graciano ordenó que del Senado quitasen el Altar de la Victoria, pasando sobre la oposición de la facción pagana encabezada por Símaco, quien afirmó que toda desviación considerable del culto y la práctica tradicionales de Roma resultaría, tarde o temprano, nociva para el Imperio. La caída de Roma a manos de Alarico y los godos en 410 llevó la confrontación a un clímax dramático. Pronto los cristianos fueron culpados del desastre, y el viejo cargo de que el cristianismo era adverso al bienestar general de la sociedad se difundió entre la población pagana. Precisamente para responder a esta acusación, San Agustín se puso a escribir *Ciudad de Dios*.⁷⁶ Roma, decía el argumento, debía su grandeza al favor de los dioses. Al abandonar a estos dioses en favor de una nueva religión había incurrido en su ira, quedando desprovista de su protección.

Así, burdamente planteado, el argumento podía refutarse mostrando que toda la historia de Roma desde el comienzo había estado marcada por interminables guerras y pugnas civiles y que, dado que estos males sociales eran anteriores al cristianismo, no era razonable achacárselos. Sin embargo, es obvio que esta difundida polémica contra el cristianismo sólo parcialmente reveló el verdadero problema, que era de carácter más político que religioso. Tras la creencia común en las deidades tutelares se encontraba la más seria acusación de que el cristianismo había causado una decadencia de la virtud cívica y que en apariencia se le podía considerar al menos como la causa indirecta del deterioro político del Imperio. Al reclutar a los hombres del servicio de "una patria superior y más noble",⁷⁷ dividió la ciudad y debilitó su

⁷⁵ *En. in Psal.* 136.9.

⁷⁶ *Cf. Retractationes*, II, 43, 1; *La Ciudad de Dios*, I, 1

⁷⁷ *Epist.* 91.1.

derecho incondicional a la lealtad de sus ciudadanos. La doble ciudadanía que impuso a sus seguidores inevitablemente provocó una devaluación de todo el orden político, haciendo más difícil si no imposible la total medida de dedicación a la ciudad y su régimen. Como lo observa el propio San Agustín, "en lo tocante a la vida de los mortales, que transcurre y termina en unos cuantos días, ¿qué importa bajo el gobierno de quién morirá el hombre mientras aquellos que gobiernan no lo obliguen a la impiedad y la iniquidad?"⁷⁸ Peor aún: muchas de las enseñanzas más características de la nueva fe parecían entrar abiertamente en conflicto con los sagrados derechos y deberes de la ciudadanía. Su doctrina de la hermandad de todos los hombres y su igualdad ante Dios, así como sus preceptos que exigían amar a los enemigos y perdonar todas las ofensas tendían, a primera vista, a socavar la fuerza militar de la ciudad y a quitarle sus más poderosos medios de defensa contra los enemigos del exterior. En el espíritu de los contemporáneos de San Agustín, ese peligro estaba lejos de ser ilusorio. Ante la aparente y casi trágica imposibilidad de reconciliar el cristianismo con la lealtad a la patria, algunos de los propios amigos de San Agustín habían rechazado durante muchos años el bautismo, aun después de haber sido instruidos en la fe.⁷⁹

Por supuesto, se podría señalar una depreciación parecida de lo puramente político en la filosofa clásica, que colocaba la felicidad del hombre o el bien supremo en la vida teórica o filosófica y no en la vida de una ciudadanía leal. Pero la filosofía iba dirigida a un *élite* natural y no a todos los hombres. Por su esencia misma estaba destinada a ser coto reservado de un número pequeño de naturalezas bien nacidas y bien criadas. Por ello, había poco peligro de que llegara a ser una fuerza política en el mismo sentido que el cristianismo, o de que llegara a tener la misma directa e inmediata repercusión sobre la vida de la ciudad.

La respuesta de San Agustín a esta objeción general funde, de manera característica, argumentos tomados de fuentes bíblicas y de fuentes filosóficas. Consiste, en sustancia, en que el cristianismo no destruye el patriotismo sino que lo refuerza al convertirlo en un deber religioso. Los profetas del Antiguo Testamento y los escritores del Nuevo Testamento, por igual, ordenan obediencia a la autoridad civil y a las leyes de la ciudad. Resistir estas leyes es desafiar la propia orden de Dios, ya que la sociedad civil fue planeada por Dios como remedio para el mal, y aprovechada por él como instrumento de misericordia en medio de un mundo pecador, como nos enseña San Pablo en el capítulo 13 de la Epístola a los Romanos, a la que San Agustín se refiere constantemente en esta relación. Siendo así, no es posible alegar con justicia el servicio de Dios como razón para evadir las propias responsabilidades cívicas o negar sumisión a los propios gobernantes temporales. De hecho, el cristianismo debe ser interpretado como una fe y no como una ley divinamente revelada que gobierne todas nuestras acciones y opiniones, llamada a reemplazar las leyes humanas según las cuales viven los hombres Es

⁷⁸ *La Ciudad de Dios*, V. 17

⁷⁹ *Cf. Epist.* 151.14 y 136.2.

compatible con cualquier régimen político y, en asuntos temporales, no impone un modo de vida propio, diferente del de los demás ciudadanos de la misma ciudad. Su universalidad es tal que puede adaptarse sin dificultad a las más diversas costumbres y prácticas. Las únicas prácticas a las que se opone son aquellas que la razón misma denuncia como viciosas e inmorales. Al censurar estas prácticas y pedir a sus miembros que se abstengan de ellas, en realidad sirve a los mejores intereses de la ciudad. Su juicio mismo con respecto a las limitaciones esenciales de la sociedad civil no entraña —como el juicio de los filósofos paganos— un rechazo de dicha sociedad. Pese a todas sus manifiestas imperfecciones, la sociedad civil sigue siendo el mayor bien de su índole que poseen los hombres. Su objetivo es o debe ser la paz terrenal, que también los cristianos buscan. Tratando de alcanzar este bien común, cristianos y no cristianos pueden estar unidos y vivir juntos como ciudadanos de la misma ciudad.⁸⁰

Además, toda depreciación de la patria, si en realidad podemos hablar de una depreciación, queda compensada con creces por el hecho de que el cristianismo pide y muy a menudo obtiene de los fieles un grado más alto de moral y de virtud. De este modo ayuda a contrarrestar el vicio y la corrupción, causas verdaderas de la debilidad y la decadencia de ciudades y naciones. Por tanto.

que aquellos que dicen que la doctrina de Cristo es incompatible con el bienestar de la república nos den un ejército de soldados como los que la doctrina de Cristo requiere; que nos den tales súbditos, tales maridos y mujeres, tales padres e hijos, tales amos y sirvientes, tales reyes, tales jueces, en suma, hasta tales contribuyentes y recaudadores de impuestos como los que la religión cristiana ha enseñado que deben ser los hombres; y después que se atrevan a decir que son contrarios al bienestar de la república. Antes bien, que ya no vacilen en confesar que esta doctrina, si fuese obedecida, sería la salvación de la república.⁸¹

Por último, es injusto afirmar, sin ambages, que el cristianismo engendra el desprecio al valor militar. El Nuevo Testamento no ordena a los soldados que entreguen las armas sino que, antes bien, los elogia por su probidad y virtud. "La orden de corresponder al mal con el bien no concierne tanto a las acciones externas cuanto a la disposición interna con que deben efectuarse estas acciones. Trata de asegurar que la guerra, si debe entablarse, se lleve adelante con un designio benévolo y sin la indebida crueldad. Los hombres se ven obligados en todo tiempo a hacer lo que quizá beneficiará más a sus congéneres. En algunos casos, la paz y la corrección de los errores se logra más fácil y perfectamente con el perdón que con el castigo; mientras que en otros casos, sólo confirmaríamos a los malos en sus descarriados designios si diéramos rienda suelta a la injusticia y permitiésemos que los críme-

⁸⁰ *La Ciudad de Dios*, XIX. 17; XV. 4.

⁸¹ *Epist.* 138.2, 15; *cf. Epist.* 137.5, 20 y *Epist.* 91.3.

⁸² *Epist.* 189.4; *Contra Faust. Man.*, XXII. 75.

nes quedaran impunes.⁸³ Lo que el cristianismo reprueba no es la guerra sino los males de la guerra, como el amor a la violencia, la venganza cruel, los odios feroces e implacables, la brutal resistencia y la sed de poder. Al ceder a estos males, los hombres pierden un bien mucho más precioso que ninguno de los bienes terrenales que un enemigo pudiese quitarles. En lugar de aumentar el número de los buenos, aumentan simplemente el número de los perversos.⁸⁴ Por consiguiente, las guerras justas son permisibles, pero sólo deben emprenderse por necesidad y por bien de la paz. La decisión de entablar una guerra corresponde al monarca o gobernante, a quien se ha confiado el bienestar de la comunidad en general. En cuanto al simple soldado, su deber es obedecer órdenes. Él mismo no es responsable de los crímenes que puedan cometerse en los casos en que no está claro si las órdenes son justas o injustas.⁸⁵

Aunque San Agustín conviene en que habna menos luchas entre los hombres si todos compartiesen la misma fe,⁸⁶ nunca consideró la paz universal como una meta que pudiese alcanzarse en esta vida; ni, para el caso, sacó de este monoteísmo la conclusión de que todos los hombres debieran estar unidos en lo político de tal modo que formaran una sola sociedad mundial. El único pasaje en que esta cuestión es explícitamente abordada presenta la condición más feliz de la humanidad, la única conducente a la virtud, como aquella en que ciudades pequeñas o reinos pequeños existen uno al lado de otro en concordia y buena vecindad.⁸⁷ Sin embargo, ni siquiera tal condición será plena o del todo realizada. Lo quieran los hombres o no lo quieran, la guerra es inevitable. Los perversos hacen la guerra a los justos porque desean hacerlo, y los justos hacen la guerra a los perversos porque tienen que hacerlo. Sea como fuere, ciudades independientes y reinos pequeños acaban cediendo ante reinos más grandes establecidos mediante la conquista de los débiles por los fuertes. Lo mejor que puede esperarse en la práctica es que la causa justa triunfe sobre la injusta; pues nada es más lesivo para todos, incluso para los propios malhechores, que el hecho de que éstos prosperen y aprovechen su prosperidad para oprimir a los buenos.⁸⁸

Las observaciones de San Agustín en tal sentido no van dirigidas tanto contra sus críticos paganos como contra sus propios correligionarios y, en algunos casos, contra sus propios discípulos. Muchos destacados escritores cristianos de tal periodo —San Eusebio, San Ambrosio, San Prudencio y Orosio, entre ellos— habían interpretado en sentido literal o temporal algunas profecías del Antiguo Testamento relacionadas con las bendiciones de la edad mesiánica y habían vaticinado una época de paz y prosperidad sin precedentes bajo los auspicios del cristianismo y como resultado directo de

⁸³ Cf. *Epist.* 138.2, 13-14.

⁸⁴ Cf. *Contra Faust. Man.* XXII, 74; *Epist.* 138.2, 12.

⁸⁵ *Contra Faust. Man.* XXII, 75.

⁸⁶ *Epist.* 189.5.

⁸⁷ *La Ciudad de Dios*, IV, 15.

⁸⁸ *Ibid.*, IV, 3; XIX, 7.

su surgimiento como religión mundial que uniría a todos los hombres en el culto del verdadero Dios. Algunos de esos escritores habían llegado a comparar las persecuciones cristianas, un tanto arbitrariamente fijadas en número de 10, con las 10 plagas de Egipto y de este paralelo habían inferido que la Iglesia ya no tendría que volver a pasar por estrecheces similares, hasta la gran persecución del fin de los tiempos anunciada por las Sagradas Escrituras. Al cristiano le fue prometido así lo mejor de ambos mundos; pues, según la interpretación propuesta, el cristianismo no sólo sostenía la perspectiva de la dicha eterna en el cielo sino que también daba la respuesta al problema más urgente del hombre aquí en la tierra.

San Agustín rechaza todas esas interpretaciones considerándolas ingeniosas pero no fundadas en las Sagradas Escrituras y contrarias a sus enseñanzas.⁸⁹ No niega que el arte y la industria humanos han hecho "avances maravillosos y dignos de admiración" en el curso del tiempo, pero se apresura a añadir que este progreso material e intelectual no va acompañado por fuerza por un correspondiente aumento de la bondad moral; pues si estos inventos han beneficiado al hombre también pueden emplearse para destruirlo? Además, rechaza categóricamente la opinión de que los males desaparecerán o siquiera disminuirán con el paso del tiempo. Dios, siendo todopoderoso, desde luego podría suprimir el mal por completo, pero no sin la pérdida de un mayor bien para la humanidad. A su propia manera, los males que El permite contribuyen a la perfección espiritual del hombre. Sirven de prueba para los justos y de castigo para los malos. Asimismo, aseguran que Dios será amado por sí mismo y no sólo por las ventajas materiales que recaen en los hombres como consecuencia de sus buenas acciones; y al imponer al hombre la necesidad de superar estos males, fuera o dentro de sí mismo, le permiten alcanzar un nivel superior de virtud y de perfección moral.⁹¹

En términos más generales, los males de la existencia humana son, en sí mismos, parte de un plan general que Dios ha establecido entre los hombres. En esa medida puede decirse que son racionales; pero su racionalidad sobrepasa la razón humana. Más allá del simple hecho, registrado por las Sagradas Escrituras, de que la historia sigue su curso no en ciclos sino en línea recta,⁹² que avanza a través de sucesivas etapas hacia una meta, y que con la llegada de Cristo ha entrado en su fase final,⁹³ queda poco o nada por revelar del significado interno o propósito de los acontecimientos humanos. Para el observador terrenal, estos acontecimientos conservan su fundamental oscuridad aún después de ocurrir. Considerada en su totalidad, la vida de las sociedades terrenales no aparece como una progresión ordenada (*pro-cursus*) hacia un fin determinado, sino como un simple proceso (*excursus*) por el cual las dos ciudades van agotando su existencia terrenal, con su ca-

⁸⁹ *Ibid.*, XVIII, 52.

⁹⁰ *Ibid.*, XXII, 24.

⁹¹ *Ibid.*, I, 29; XXII, 22 y 23.

⁹² Cf. *ibid.*, XII, 11-21.

⁹³ Cf. *De Catech. Rud.* XXII, 39; *De Gen. contra Man.*, I, 23-24; *La Ciudad de Dios*, XXII, 30 *in fine*.

racterística mezcla de triunfos y de fracasos, pero sin garantía de salvación de este mundo;⁹⁴ pues "sólo en el cielo se ha prometido lo que buscamos en la tierra".⁹⁵

El cristianismo, tal como lo interpreta San Agustín, sí da una solución al problema de la sociedad humana, pero la solución no es alcanzada ni alcanzable en la sociedad humana y por medio de ella. Como la de los filósofos clásicos, aunque de distinto modo, sigue siendo esencialmente transpolítica.

LECTURAS

- A. San Agustín, *La Ciudad de Dios*.
 ———, *Epístolas 91 y 138*. Ph. Schaff, comp., *A Select Library of the Confessions and Letters of St. Augustine*. Grand Rapids: Gerdmans, 1956.
- B. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libros: II, 21-22; IV-VIII; XIV, 1-4; 11-15; 28.
 ———, *De libre albedrío*.

⁹⁴ Véase la carta de San Agustín a Firmo, C. Lambot, comp., *Revue Benedictine* 51 (1939), p. 212. También *La Ciudad de Dios*, XV. 21; XIX. 5; *Retractationes*, II. 43.2.

⁹⁵ *En. in Psal.* 48.6.